

# 翻訳の運命と目的地 ーベンヤミンの翻訳論ー

谷崎 秋彦<sup>\*1</sup>

Destination of Translation  
Benjamin's Metaphrase-theory

Akihiko TANIZAKI<sup>\*1</sup>

In his essay on *the Task of the Translator*, Walter Benjamin reveals the essence of translation to be an exposure of a concealed Core which diverges into the both languages, namely that of the original and of the transferred. This 'untranslatable' Core is also explained as a *reine Sprache* (pure language). It is, however, not a certain state that a language could sometime and somehow obtain, but a kind of wholeness which languages scarcely reciprocally complete. It is something more than a transmission and an information. In the face of *the pure language*, each language is equal to each other, for every one of the possible languages is far away from the Revelation as such. The task of *the translator* is, therefore, in his fulfillment of the metaphrase to embody and to indicate the Core, which is nonetheless apt to defy his attempt. Thanks to his achievement, an arrogance that persists the advantage of a language would be retracted, and a hospitality toward foreigners introduced.

## はじめに

「翻訳 Übersetzung, translation, traduction」は語義的には「向こうへ - 渡す(越え - 渡す)」ことである。そこには同質的なものと異質的なものとの奇妙な<sup>よじ</sup>捩れが介在している。翻訳はそもそも諸言語の間でなされ、そのかぎりではそれぞれの言語における「別々の」語りが想定されている。しかし翻訳行為の遂行は、「同じこと」が語り出されることを企図している。翻訳は、どこから、どこへと、越え渡るのだろうか。その越え渡りにおいて、二つの岸辺はどのように接合されるのだろうか。翻訳において、異質性と同質性とはどのように結びつけられるのだろうか。

## 1 翻訳の地平

### 知恵の館

アッバース朝（マームーンの治世 A.D.813-833）のバグダードにおいて「知恵の館 bayt al hikmah」が創始され、そこにはかつてのアレクサンドリアの図書館のように、世界のあらゆる知性の結晶たる大量の書物が収蔵され、それらがことごとくアラビア語へと翻訳された、とする願望とも懸想ともつかない物語が漠然と流布している。希代のイス

ラームの名君の施策による公平無私な知の収集によって、西洋ではとくに散逸していた古代ギリシアのアリストテレスの思想をはじめとしたさまざまな知の精髓が、ようやくここで保護され後世にまで伝えられたというのである。知の集積とそれを共有することへのこのような熱望は、現代では形を変えて、知の究極的なアーカイブと称されるインターネット（そして諸言語の情報の英語への翻訳による知の一元的な収集）が果たしうる役割として、まことしやかに喧伝されている<sup>1)</sup>。

だが別の見方からすれば<sup>2)</sup>、あの「知恵の館」は単なる宮廷図書館ないし官房付の文書館であり、斃れて久しいサーサーン朝のイデオロギーの復活を意図した政治的な翻訳機関である。カリフが中央集権的な支配を行うことの正統性の提示として、預言者ムハンマドの子孫であることとサーサーン朝（すなわちイランとイラクの古代王朝の系譜）の末裔であることを同時に示し、その正統性を明示する必要があったのである。そのため諸言語（パフラヴィー語、新ペルシア語、シリア語、ギリシア語等々）の文書は、一元的に唯一無二の聖典クルアーンの言葉であるアラビア語に訳されねばならなかった。

そして同時に、イスラムに対抗する勢力であったビザ

<sup>\*1</sup> 東京工芸大学基礎教育センター 非常勤講師  
2006年9月28日受理

ンツ人（系統的には彼らこそがギリシア精神の正当な末裔に当たる）を見下し排撃するための理由として、彼ら（キリスト教の東方教会）が知的に劣っていることを証示する必要があった。ただムスリム（とりわけ絶対君主としてのマームーン）だけが正当に古代ギリシアの叡智を認識しそれをアラビア語に翻訳したことをもって、その証とする。ピザンツ人も間接的に使用するアリストテレスの議論を、カリフはそのオリジナルのテキストにおいて読解してアラビア語へと昇華し、それを駆使し、それでもってピザンツ人を駁論するからである。

さらにまたマームーンの政策は、ウラマー（司法的役割をもつ学者の聖職者）を排し、自分がイスラムの教義の究極的な解釈者にして決定者であるという地位に就くことをも意図していた。それゆえ最高の知者たるカリフの勅令によって知の集約と整備とがなされることは、王権を宗教の最高位のものとして保全するための、またとない方策でもあった。かくしてアッバース朝の翻訳運動は、外部に対しても内部に対しても、統治の原理を宣揚し保持するための装置であったという側面がある。

このような議論を視野に入れて考えるならば、翻訳とその集積とは、無条件的に公平無私であるというよりも、多分にイデオロギー的に潤色されていることがある。その集約点はおそらくは、正当性（*Gerechtigkeit*）と正統性（*Rechtlichkeit*）とである。

しかも最終的には自国の言語の中で証示される正当性と正統性である。正統（正当）性は他国の言語に対して顕示され、また諸言語の併存を予定してこそその主張は実効性がある。この「正統（正当）性」という語を使う複数の言語があるところでしか、正統（正当）性は主張されない。先に指摘した奇妙な捩れとはこのことである。オリジナル（たとえばアリストテレスの書物）の優越性は、原語（ギリシア語、これはピザンチン帝国の言語でもある）ではなく、むしろそれを翻訳し、解釈し、行使する他言語（アラビア語）の内ではじめて発現し、その優越性に依拠しつつ、次には自言語（アラビア語）の他言語（ギリシア語）に対する優位が示されるのである。

### 一神教における言葉の唯一性

この正統（正当）性の証示は、普遍的たることを標榜する宗教であるキリスト教の教会が自らの権能の絶対性を語るときにも露骨にあらわになる。とりわけそれはユダヤ人の処遇に関して表面化する（いうまでもなく、

南アメリカ、アフリカ、アジアにおける宣教においても、極めて強硬なかたちで露呈する）。＜なにゆえに道徳的に墮落した（と誹謗される）イエス殺しの非哲学的民族たるユダヤ人に、あのようなキリスト教へと連なる啓示が下ったのか＞、という問題はキリスト教徒にとっては解かれるべき難問である。これは極めてデリケートな問いであり、ユダヤ人を徹底的に貶めればキリスト教の出自そのものを汚すことになり、反対にユダヤ人に優越的な地位を与えるならばキリスト教教会の唯一無二の至高性が毀損される。すなわち、出自の正統性と自らの支配的地位の正当性とが同時に満たされるような隘路が、キリスト教の護教論に求められるのである。この問題は、セム系の宗教とアーリア系の言語との「天上の結婚」というイメージによって諸世代にわたって幾重にも論証が計られてきた。その論証の系譜を詳細に追った研究を、オランダールは次のように締めくくっている。

問題は、「崇高なものと忌まわしいものとの間を絶えず揺れ動いているこのヘブライ人の一神教、主の大切な贈り物とどう折り合いをつけるか、ということであった。この問題の解決は、しばしば、この神聖な宝物は最初から共有されたことがなく、アーリア人の才能のおかげで普遍的なものに高められた、ということを様々なアプローチの仕方でも証明することであった」<sup>3)</sup>。

ここにも「知恵の館」と同じモチーフがある。オリジナル（ユダヤの聖典）を読解し翻訳する側に、真義を読み出す正当性があり、この正当性が同時に、自らの教義（福音書）の正統性を証示するのである。この観点からすれば、ローマのキリスト教においては四世紀末にヒエロニムス（ca.340-420）により聖書がラテン語訳され、東方の諸言語との繋がりを断ち切ったのは、起こるべくして起こった事件であった。アーリア人（その言語、言語能力）はヘブライ人の無自覚的な啓典を、その隠された真義において明示し、そこで初めてその本来のあり方（ここでは神のロゴス）を明らかにするというわけである。このとき「翻訳」はテキストの正統性を受け取り、同時にその自らの読解（および叙述）の正当性を体現する、という二重の機能を果たすことになる。——その翻訳の精華たるヴルガタ聖書の権威の正当性に固執するヴァティカンの図書館が、布教のために、他の誰よりも精力的に、地上の各地方各部落の諸言語を研究し、それらについての報知を集積していったのは、きわめて皮肉なことである。ラテン語（ローマにとって唯一の真なる言語）による祈禱の崇高性を示すためには、各国語によ

る説教を必要としていたのである。その普遍性を証しするために、常に異質な諸言語のそれぞれと格闘し、あるいはそれを懐柔し続けねばならないのである。

唯一にして不変の『聖書』の内実を諸国の異邦人に理解させるために（近代においては）聖典の翻訳が試みられた。そのとき訳文の正確さと分かりやすさとは、多くの場合は二律背反の関係にあって、その選択の上で訳者を悩ませた。その間の事情についての研究で、柳父章は次のように書いている。

「宣教師の使命は、基本的にただ一つのことば、神のことばが、あらゆる言語の障害を乗り越えて伝達可能だ、という〔mono-textual な〕前提に立っている〔……〕。しかしこの前提があればこそ、宣教師はできる限り遠くの異質な言語の中へ、いっそう深くおもむくことになる。そこからまた、感受性豊かな宣教師の精神に、bi-textual の傾向が引き起こされることになる」<sup>4)</sup>。つまり、一方的に神観念を押しつけようとしつつも、そのためには理解させるための機略も（ときには詭計も）必要だったのである。ミッションを帯びた神父による、押しつける（穏やか、いえば、教導する）側の翻訳観には、このように常に言葉の一義性と多義性との間の相克関係（それは矛盾とも弁証法的関係とも言う）がある。

### 日本的な翻訳観

これに反して、主として受け入れる側に身を置いて翻訳を考える傾向のある日本における翻訳観は、このような宣教師の苦悩とは、いささか違った相貌をもっているように見える。本邦では、古代における唐文化の受容にしても近代における西洋諸国の文物の受容にしても、幸か不幸か、ほぼ例外なく優れたものをそのままに受け入れること（しかる後に改変するにせよ）に主眼が置かれていたものと思われる。そのため日本では多くの場合、翻訳は正確さを旨としてきたのであり、翻訳はそもそも「正確さ」を追求しうること柄であるとの諒解が形成されている。日本での外国語教育の大半は原文を正しく日本語に移すことに捧げられており、正しく日本語に「翻訳」できたならばその原文を理解したことになり、相応の語学力があるとされる。

この教育観および翻訳観には非難すべきところはない。だがそれはかなり珍しい種類の教育であることも認めねばならない。ここでは言語間の異種性がほとんど考慮されることがない。また邦訳の不出来は、諸言語間に内在する問題から発現するのではなく、訳す側の邦訳技

術の欠陥にあると見なされている。それほどまでに高度な邦訳術をもち、邦訳を読んで原典を理解した気になる柔軟性をもつ言語国民は、けっして多数派ではあるまい。柳父章は、「私たちの国では、原文に忠実であるが日本語の文体としてよくない、という理由で翻訳が強く批判される例は極めて稀である」と指摘している<sup>5)</sup>。日本ではむしろ、「翻訳調」の生硬な文体や術語が、主導的な日本語として定着することが非常に多い。

他国に目を向けるならば、むしろたいはいはまず、翻訳者は諸言語間の相違に愕然とし、ともすれば押しつけられてくる言語とそれを受け入れねばならない自国の言語との落差に苦悩しめるのではないであろうか。おそらくは植民地支配を被った諸国の翻訳者（それはその国のすべての人たちのことでもある）たちは、常にそのような経験を経たはずである。圧倒的な科学技術と応用技術（多くの場合は軍事力）を行使されつつ、異なる神（あるいは異なる生産関係、異なる統治制度）を受容せしめられた諸国においても事情は同じであろう。

そのような立場に身を置かなかった稀なる国民としての日本人は、一言語が支配的になることへの危惧を抱く径路をほとんどたず、それゆえ、たとえば英語が自称世界標準としての地位に就くことに何の懸念も抱くことなく賛同することができるのであろう<sup>6)</sup>。旧ソ連の少数民族などとは異なり、外来の強力な言語を使用せざるをえなかった経験のない日本語は、翻訳行為がもつイデオロギー的側面を直視することの乏しい言語である<sup>7)</sup>。だがまず一度は、自分たち自身が近隣の諸外国において日本語による統治と圧政とを現に行ったことを、強く自覚し自戒する必要があるはずである。そのようにしてはじめて、翻訳がもちうる暴力性が目に見えるようになる。そしてその上で、翻訳がイデオロギー的な統制を意味しないような、さらに稀なる翻訳行為がありうることに目を向けることも可能になる。

## 2 ベンヤミンの翻訳論

### 正義に関わる問い

これまで見たように、翻訳とは、当たり障りなく捉えるならば、報知のためのすぐれた技法であるが、思想的には、支配・服従関係を貫徹することに奉仕するきわめて暴力的な側面を併せもっている。このことは争いとその調停との関係、たとえば戦争状態と講和との関係を考えてみると理解しやすい。

二つの国家がそれぞれに正義を掲げ対抗するとき、そ

れを宥和する「正義」とはどのようなものであろうか。核保有国が他国の核開発に介入するとき、介入する側と介入される側との双方で語られる正義（ジャスティスやアダーラ）という語は、いずれもそれぞれに正当性を主張するものであって、相互の間で通分も平均もできる体のものではない。どちらの言語にも正義の語が欠けているわけではないし、この語の使用法を知らぬわけでもないが、いずれも相手方の語る正義を容認できない。このときに図られうる宥和とは、たいていの場合、一方がより強力に他方を圧迫し他方の言い分を一方的に押さえ込むことによって達成される。一見すると両者の間に歩み寄りがなされ二つの正義の間に第三のより高次の新たな正義概念が獲得されたかに見える。

しかしそこでは、片方の主張する正義（たとえば甲国の核所持は自明のものとして許容し乙国の核開発は認容しないという内包をもつ正義概念）が押しつけられているだけであり、別種の正義（乙国も同様に核開発が容認されるという内包をもつ正義概念）は消滅したのでも解消したのでもなく、ただ黙殺され封じられているにすぎない。このような種類の宥和としての講和は、たとえ調停による相互理解の結果だという穏やかな外見をもつとしても、常に暴力的な支配関係を内に含んでいる。

両言語の間で正義という語が置き移される（翻訳される）とき、優勢な側の言語が劣勢なものを呑み込み、封殺し、沈黙させるというかたちで機能するならば、この翻訳は講和ならぬ戦争状態を保存するものである。何らかの単一で一義的な概念を固持し、それを強圧的に押しつけるとき、外面上はいかに普遍的な観点が導入され寛容の精神が発揮されているように見えようとも、実際には暴力が振るわれている虞がある。このような言語間の抗争は、植民地支配がなされるときに常に繰り返されるのであるが、その支配が世代を越えて進展するとき、そこにはあたかも暴力的な支配関係も言論の禁圧も生じてはいないかのような外見をもたらす。そこに「問題がない」という外見をもたらすほどに、その翻訳行為（植民地や占領地などで自国の言語を押しつける自称<宥和政策>）は王政的なのである。

しかし新たな事態（たとえば乙国の核開発）のような新たな争点が浮かび上がるそのつどに、新たな翻訳行為（新たな強権発動）が遂行される。それは諸国家（諸言語）間の、力関係に基づく危険な拮抗である。——だが同時に、裏を返せば、それは翻訳の真義を改めて問うための格好の機会でもある。

より強力なものが圧倒し併呑するのではない翻訳、媒介的統一というかたちで何か唯一の真理（と主張されているもの）のもとに他者を組み入れるのではない翻訳、しかもそれでいて対立を対立として残さないような翻訳、このようなものがありうるのだろうか。——W.・ベンヤミン（1892-1940）の論考「翻訳者の使命 Die Bestimmung des Übersetzers」（1921）<sup>8)</sup>はまさにこの問題を突くものである。以下ではこのテキストを読み解きながら、これまで見てきたものとは別種の翻訳行為の可能性を考える。

### 翻訳不可能性と啓示

単純に考えるならば、翻訳とは「ある言葉（ある言語共同体）におけるひとつの言説の意味を変えることなく他の言葉の内へと置き移すことだ」と言われるだろう。だがこのように見るならば、一方の側の言説の「意味」が普遍的かつ不変なる情報として固定され、それが置き移されうると見なされている。もともと一方の側の意味が無条件的に普遍的なのであるならば、翻訳そのものが無用なはずである。むしろそれぞれの語や表現の「意味」が一義的に確定されておらず（あるいは確定が不可能であり）、しかしそれぞれの側に同様な語や表現があるということにこそ、翻訳の必要も、翻訳の困難も存在するのである。

だとすれば、事態を逆転して、片方の言説の「意味」は、翻訳とともに はじめて生起すると考えることができるだろうか。ある言説の「意味」が誤解の余地なき一義性をもつのであれば、そもそも「意味」という語自身が不要なのである。「意味」にゆらぎがあることを予定してこそ、あえて「意味」という語が考案されうるのでもあり、この語の使い道もあるのである。そしてこの意味のゆらぎの遊動空間（Spielraum）、ゆらぎをとともう意味が生起する場所が「翻訳」であると言えないだろうか。

およそこのような着想の上にベンヤミンの翻訳論は動いているように思われる。「翻訳者の使命」で論じられる翻訳は、「伝達 Mitteilung」でも「媒介すること vermitteln」でもない<sup>9)</sup>。これらは暗に、一義的な意味なるものの存立を想定しているから（それゆえ暴力的であるから）である。ベンヤミンが問うのは「翻訳可能性 Übersetzbarkeit」である。この問いは、訳語の整備だとか技法の開発をいうのではなく、<翻訳が可能であるとはどういう事態か>、<諸言語が相互に異なって複数

あるとはどういうことか>、<複数の異なった言語における「同じもの」とはどういうことか>、このようなことを問うのである。この問いはしかし、究極的には「啓示 Offenbarung」という問題<sup>くだ</sup>に関わっている。

啓示は至高のものから下り聖典として書き記されたものとされているが、その啓示の至高性は知（論証）によつては説明できない。それにもかかわらず、その至高なる言葉（神の義なり神の意志）を現世で実現するためには、知の言葉で、すなわち理解可能な言葉で、それが読み直され語り直されねばならない。信と知との間で翻訳が果たされねばならない。それが預言の使命である。しかしこのことは、もともと信が知を越えるものという大前提があるかぎり、ほぼ不可能な翻訳である。しかし、その翻訳が遂行不能ならば、正義は実現されず、人は上から下った法の正しさを確認することができない。義<sup>ただ</sup>しさが失われるとともに、悪を裁く機縁も罰する行為の正しさも、その存立の場を喪失する。

ここで言う啓示は単に宗教のみに関わる狭い問題なのではなく、きわめて広い<sup>その</sup>裾野をもつものだと見る必要がある。啓示の問題とは、一般的に言うならば、「すべての共同体がおのおのに規範をもち、掟をもち、法をもち、規矩をもち、これらが普遍的なものとして、個々の行為、人、事件、出来事を裁き、規制し、意味づけ、制限し、罰し、あるいは称揚すること、これがどのようにして可能なか」という問題だと言ってよいだろう。このような規範、掟、法、規矩（たとえば人を殺すことの禁忌、動物を食べることの認容など）は、もともと理由づけ可能で証明可能な事柄ではないはずである。<何のために人が生き、世界があるのか>という問いに、ただひとつの十全な答えがあるのではないかぎり。たとえさまざまな言論が、この点について説明し証明することを試みるにせよ、その証明が完結したことはない。国家間、言語間での争いもまた、一義的に証しできる根拠に基づく抗争ではない。証明可能で説伏可能な正義概念が存在しているならば、もともと諍<sup>いさか</sup>いも争いも起こらなかったであろう。

翻訳不可能性とは、翻訳できない事態に直面することであり、この翻訳不可能というあり方で、啓示に触れることである。啓示はその定義上、人間の有限の言葉で、論証的および知的に語り尽くせないものである。ここで言う「触れる」はそれゆえあくまでも比喩であつて、原理的に「触れえない」というかたちで（掟の絶対的な高さに）対面することをいう。啓示の言葉と論証の言葉と

の間の決定的な相違に出会うことである。この稀なる出会いが「翻訳」である。「翻訳は、自身に付着している意味の重さゆえにではなく、その付着の仕方があまりにも束の間のものであるがゆえに、翻訳不可能なのだ分かる」<sup>10</sup>。「束の間 Flüchtigkeit」とは、はかない瞬間であるとともに、接触せざることであり、触れるべきものからの逃亡（Flucht）でもある。逃亡とは不可侵なものを前にして、触れないままにそれを保ち蔵する。啓示に触れた（啓示から逃れた）翻訳からしてはじめて、諸言語の間に差異と不和があることが照らし出される。

### 3 翻訳者の使命

#### 純粹言語

この不和に直面するとき、差異を埋め合わせ相互に歩み寄ることにより統合する（integrieren）ことを試みるのが通常の発想であろう。それが上で見た「（ときとして強圧的な）宥和」の方策でもある。ここでベンヤミンは統合とは異なる方面に赴く。

翻訳は常に原作の後から生じるという運命をもっている。<翻訳において原作の内に休らっていた意味が現れ出ること>をベンヤミンは「翻訳可能性」と名づける。翻訳は「それ自身は原作に代わってそれ以上何ものも指示しない für das Original selbst nichts mehr bedeuten」（GS10）ゆえに、翻訳は原作の代理でも代表でもなく、翻訳が原作を廃棄するのでもない。翻訳が原作を生かし原作が翻訳を生かすという特異な共生<sup>あい</sup>がここで生起する。作品が歴史のうちで翻訳との相補い合う共生によって「生き延びること Überleben」において、原作と翻訳とは「親密で・内的に通じ合っている innig」のである。

自国語の中で考えても、古典（たとえば源氏物語）を読むときには常に、一人の読み手自身の中においても翻訳が同時に起こっていることを想起してみるとよいだろう。現代人が古典を読むとき、（どのように古典を「そのもの」として読もうとしても）同じ日本語であるにしても、世代（Zeitalter）の差異を常に排除不能の前提としているはずである。古典とは違う言語生活をしているという事実は取り外すことのできない出発状況である。古典が生き残るとはまさにこの世代の差を超えてのことである。むしろ古典が生き延びることにおいてこそ、世代の差（言葉の差）が現出するのである（逆に古典が生き延びていなければ、世代の差は現れることがない）。

それゆえ原典と翻訳は二つにして一つであり、一つに

して二つの象面を切り開いている。言葉の相違が作品の二つのあり方を「一つの」作品として同定し、一つの作品が二つのあり方をもつことにおいて生き延びる。これは「生の連関 *ein Zusammenhang des Lebens*」(GS10)と言われる。ここでベンヤミンは生の「合目的性 *Zweckmäßigkeit*」を口にする。「生のすべての合目的的な現象は、その合目的性一般と同様、結局のところ、生に対して合目的的なのではなく、生の本質の表出に対して、その意味の表現〔提示 *Darstellung*〕に対して合目的的なのである」<sup>11)</sup>。

われわれは通例、生を個別的なものであるのみ考え、個体の死滅をその終末として悲観的に捉えるが、そういう個別性の場面には生の存続の意味(生の合目的性)はないというのである。かといって、先行する個体(原作)を引き継いだものが生者の座を奪うことが生の存続の意味なのでもない。むしろ先後する両者の「緊密な・二つで一つの *innig*」関係にこそ生の合目的性がある、というのである<sup>12)</sup>。

「翻訳は…究極的には、諸言語間の最も内面的な関係の表出に対して合目的である。翻訳はこの隠れた関係そのものを明るみに出すことはできないし、それを作り出すこともできない。しかし、翻訳はこの関係を萌芽的な<sup>カインハフト</sup>内包的に実現することによって、それを表現することはできる」<sup>13)</sup>。

翻訳とはそもそも、<同じもの>を<異なったもの>にして、その異なったものが異なっていることにおいて、自らが異なったものと同じであることを証示するという、一種の不可能な関係である。相互に<異なったもの>であることを全うすることによってしか、それぞれが<同じもの>であることを証できない関係である。翻訳は両言語が異なったものであることを承認しながら、それにもかかわらずその異なりを乗り越えることにおいて遂行される特異な出来事である。しかし翻訳は、この異様な関係によって可能になっているのであっても、この関係をそのものとして叙述することはできない。片方が他方を代理することは原理的にできない。それぞれの差異こそが、自分の同一性の指標であるからである。いわば、翻訳は、言語間の差異を埋めようとしながら、その差異そのものである。差異の体現なのである。

原作と翻訳とが相まって生き延びる歴史的な生において、片方だけでは提示することができない両者の間の<同一のもの *dasselbe*>、これは「個別的な諸言語には達せられるものではなく、諸言語が互いに補完しあうも

もの志向の総体によってのみ到達しうるものであり、それがすなわち、<純粹言語 *die reine Sprache*> なのである」という<sup>14)</sup>。「同一のもの」は、各言語がそれぞれに体現しながらも、指示すること (*bedeuten*) の不可能な同一性である。この<同一のもの>は諸言語が、相互に異なりながら併存することができる遊動空間それ自身でありながらも、片面的な各言語を離れては存在しない場所<sup>コーラ</sup>である。

### バベルの後

この「純粹言語」は、印欧語の共通祖語でもなく、チヨムスキー流の深層構造における意味でもなく、ライブニッツ的な普遍文法でもなく、人工言語でも機械語でもない。ベンヤミンの純粹言語においては、何かを代理したり代表したり統一したり媒介したりするものとしての普遍性は拒まれている。直前の引用にあるとおり、どの個別的な諸言語も純粹言語には達することができない。どの個々の言語からも、その唯一性と至高性とを語りえないことが、純粹言語の純粹性である。翻訳に際して現れる、諸言語の間の親密性や類縁性は、いずれが優位に立つともなく併存する諸言語の、いずれもが<同一なもの>に届かないことからくる親密性、横並びの類縁性である。だが諸言語は、ここで反目しあい否定しあうのではなく、純粹言語の高さを前にして並び揃うのである。これは上の引用で「諸言語が互いに補完しあうももの志向の総体」と言われている。「補完 *Ergänzung*」は「完全に・全体に *ganz*」することであるが、それは合算とも合計とも異なる。ベンヤミンはここでカバラ的な表象を用いて(ショーレムに倣って)、砕けた器の諸断片が、それぞれ違ったかたちでありながら、互いにかがえのないものとして細部にいたるまで緊密に結びつくと言っている<sup>15)</sup>。

「しかしもし諸言語がこのようにして、その歴史のメシア的終末に達するまで生長するとすれば、そのときこそ翻訳は、諸作品の永遠の死後の生と諸言語の無限の活性化によって燃えあがり、たえず新たに、諸言語のあの聖なる生長を検証するのである。すなわち、諸言語の内に隠れているものが啓示からどれだけ遠く離れているかを〔検証する〕」<sup>16)</sup>。

<啓示から離れている>とは、旧約聖書のバベルの事件を暗示している。人間の言葉(特定の言語)を純粹言語であると言い張ろうとする誘惑、人間の言葉で啓示を語ろうとする試み、これに罰が下るという事件である。

この事件は、罰の結果として多言語が生じたと見ることもできれば、多言語の争いとその発端として罰という神話を呼び込んだと見ることもできる。いずれにせよ、多言語を前にして、それでもなお人間は言語の統一（一つの言語の優位の主張）を求めてやまないこと、この業罰がバベルであり、人間のすべての各言語に捺された烙印である。各言語の間で覇権の争いが起きることがバベルの課す運命であり、またこの地上の争いの果てしなさが純粹言語の遠さの指標である。

模索される言語的な統一は、その出発点からして啓示から遠く隔たっている。諸言語の「異質性の…瞬間的で最終的な解決は、人間には拒まれている〔（その解決を人間は）語り落とす *versagen*〕」<sup>17</sup>からである。この隔たり（*Entfernung*）を翻訳において示すことが翻訳者の地位であり位置である。innig な（内密で、二つにしてひとつの）ものとしての翻訳こそが、諸言語の「遠さの - 除去 *Ent-Fernung*」であるからである。諸言語の間の異質性は、どのひとつの言語を起点としても回収できない。この回収不能性に立ち会うことが翻訳行為の特異性である。翻訳における<同じもの>は翻訳を拒み続ける<核>だと言われる。「原作には翻訳において伝達以上のものである何かが存在する。もっと厳密に言えば、この本質的な核は、翻訳そのものにおいてもはや翻訳不可能なものと規定することができる」<sup>18</sup>。この翻訳不可能な「核 *Kern*」は「置き換え *Übertragung*」を拒むものであり（GS15）、計算も媒介も移行も推移も寄せ付けられないものである。これは翻訳の中で叙述されるのではなく、翻訳し残されるものとして黙示されるのであろう。この沈黙がおそらくは翻訳の目的地である。

## 結語

ベンヤミンの議論は、通常の実用的な翻訳観からすると荒唐無稽に見えるであろうし、そこから日常生活に対する指針が与えられるわけでもない。しかしそれは、翻訳の実践を離れるならば、次のような示唆を与えている<sup>19</sup>。

いかなる理想的な言語、合理的な言語が案出されようとも、一言語がすべての言語、そしてすべての言語におけるすべての思想を統括し代理することは後にも先にもありえない。一言語の内部のそれぞれの語は、他言語が併存することにおいてはじめて、一義的でありうる<sup>20</sup>。一言語内の一義性が問題となるのは、他言語との関係が問われるときである。ありうべき翻訳は、自言語の優位

を掲げて他言語を排除するのではない。逆に自言語の一義性は、翻訳を通して、つまり他言語における後の成熟を待たねば全うされないことを自認するのである。自らは純粹言語であるのではなく、純粹言語でないことにおいて、それに帰属していることを自覚するのである。

それはきわめて穏やかで慈愛溢れる翻訳であろう。それは結局は他者を尊重し傾聴し歓待する翻訳であるという当たり前のことに帰着する。だがそのためには、翻訳は情報の伝達ではないという制約（翻訳可能性の制約）から出発しなければならない。この制約がひいてはあらゆる自言語中心主義を解体することになるであろう。

ひとつの言語で語りうることが乏しいがゆえに、ひとは沈黙するべきだ、と言っているのではない。一人ひとりの口から声を出して語ることによってこそ何かが始まりうるということは揺るぎない。とはいえ、一人の者が語り尽くすのではない。最後の言葉は誰も口にはできない。バベルの後では、原理的にできないのである。どの言語も、どの口も、直接には絶対者を（そして啓示を）語りえない。われわれ（あるいは翻訳者）が沈黙すべきなのは、自分の語りが絶対的なものだ、という虚妄と傲慢とに際してである。沈黙するとは、待つこと、鶴首待望することである。自分の語りが、何か目に見える結果をもたらさなくとも、さらに待望することである。

補遺 翻訳論で純粹言語を語るときにベンヤミンが念頭においていたのは、ひとつには啓示たる旧約聖書であり、いまひとつは Fr.・ヘルダーリン（1770-1843）の残した最後の作品たる翻訳テキストである<sup>21</sup>。ヘルダーリンは晩期に演劇に向かい「オイディプスへの注解」と「アンティゴネーへの注解」<sup>22</sup>を起草する。この翻訳の試みとともに、ヘルダーリンは自らの精神の闇へと沈下していく。ギリシア語とドイツ語との間で、古代と近代との間で、またギリシアと西洋（*Abendland*）との間で、詩と哲学との間で、そして生と死との間で、ヘルダーリンは息を引き取るまで、長い彷徨を続けることになる。

ヘルダーリンの翻訳がわれわれに贈るものは何であろうか<sup>23</sup>。ヘルダーリンの空前絶後の翻訳が、新たな神学を提示している可能性、その神学と旧約聖書との関係、悲劇における死という境位の意義、これらを論じることが次なる課題である。



## 注および参考文献

- 1) 「知恵の館」での翻訳運動については以下を参照。井筒俊彦、『イスラーム思想史』、中公文庫版、219 頁以下、および S.H.・ナスル、『イスラームの哲学者たち』、黒田、柏木訳、岩波書店、X 頁以下を参照。
- 2) デイミトリ・グタス、『ギリシア思想とイスラム文化。初期アッバース朝の翻訳運動』、山本啓二訳、頸草書房、とりわけ 61 頁以下、81 頁以下を参照。
- 3) モーリス・オランダール、『エデンの園の言語。アリア人とセム人：摂理のカップル』、浜崎設夫訳、法政大学出版局、189 頁。
- 4) 柳父章、『ゴッドは神か上皇か』、岩波現代新書版、181 頁。
- 5) 柳父章、上掲書 177 頁。
- 6) 旧ソ連におけるロシア語による言語的統治についての田中克彦のコメントはこの点で示唆的である。「既存の歴史的言語の一つに国際語的な地位を与えることに賛同できるのは、それを母語とする人たちが、あるいはまったく逆の立場で、みずからの母語を民族語として維持することに見切りをつけた人たちである」。田中克彦、『言語の思想』、岩波現代文庫版、212 頁。なお、紀田順一郎、『日本語大博物館』、ちくま学芸文庫、を参照すると、明治初頭に日本語の「近代化」のために、カナ文字化、ローマ字化（漢字の禁止）などのさまざまな日本語改造の主張が百出していた事情が知られる。とりわけ第五～第九章を参照。
- 7) この点については以下も参照。田中克彦、『「スターリン言語学」精読』、岩波現代文庫版、247 頁以下。
- 8) ヴァルター・ベンヤミン、『ベンヤミン・コレクション。2 エッセイの思想』、浅井健二郎編訳、ちくま学芸文庫、387-411 頁に所収。原文は Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* (STW), Bd.VI-1, S.9-21。本稿では略号 GS で引用。なおテキストの発表は 1923 年。
- 9) ベンヤミン、上掲訳書 389 頁 (GS9)。
- 10) 同書 409 頁 (GS21)。
- 11) 同書 393 頁(GS11f)。
- 12) フロイトは、「欲動 Trieb」は変化を求めるものか保守的なものか、について逡巡し、生の欲動（性欲動）と死の欲動（自我欲動）との対立を前にして一種の眩暈（げんうん）を覚えている（たとえば「快感原則の彼岸」、S・フロイト、『自我論集』、中山元訳、筑摩学芸文庫所収、170 頁以下）。この難問は最終的には、人間の存在の目的は個体（自我）の存続なのか類（性）の存続なのか、という二者択一の問いである。——ここでのベンヤミンはそのいずれでもない（個と普遍の片側に与しない）ような、別種の生および生の目的論を考えていると思われる。死後の生 (Fortleben) においてもなお、原作自身も生き続け生者（後の世代）を生かし続ける。
- 13) ベンヤミン、上掲訳書 393 頁(GS12)。
- 14) 同書 397 頁(GS13)。
- 15) 同書 405 頁(GS18)。
- 16) 同書 398 頁(GS14)。ここで言う「検証 Probe」は同時に、その隠れているものがこの隔たりの知の内現前していると言ってしまいたくなる「誘惑・試み Probe」でもある。この誘惑に打ち勝つのも翻訳者の使命である。
- 17) 同書 398 頁(GS14)。
- 18) 同書 399 頁(GS15)。
- 19) 言語の不完全さを補完し、それによって不完全な言語の不完全性を完成させるというアイロニカルな言語論を展開するとき、ベンヤミンは翻訳と並んでもうひとつ、「批評（批判）Kritik」をそのような言語行為として考えている。この点については、W・ベンヤミン、『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の理論』、浅井健二郎訳、ちくま学芸文庫、を参照。「ノヴァーリス〔実際にはベンヤミン〕は、批評と翻訳を互いに近づけることによって、おそらく、作品をある言語から他の言語へと、媒質を通して不断に移行させることを考えているのだろう」（同書 141 頁）。
- 20) ひとつの国語しか使わない人にとっても、他の世代の言葉（老人、子供、若年者）、異性の言葉、狂気という言葉、病者の言葉などいくつもの他言語にさらされている。この場面での相互理解・他者理解もまた翻訳の問題である。
- 21) ベンヤミン、上掲訳書 409 頁以下 (GS21)。
- 22) ヘルダーリン、『ヘルダーリン全集。4 論文、書簡』、河出書房新社、手塚富雄他訳、47 頁以下を参照。
- 23) この論題については、重要な試論として Ph・ラクー＝ラバルト、『メタフランス』、未来社、高橋透・吉田はるみ訳、を参照。蛇足ながら metaphrasis とはギリシア語での「翻訳」である。